nique que nous donnerons raison contre la naïveté religieuse, laquelle au moins sait où elle va, ce qui au point de vue humain est tout.

Notre conclusion ne sera pas pour autant que la pieuse naïveté — voire la pieuse sottise — soit toujours excusable ; inévitable en tant que possibilité, elle ne l'est pas nécessairement dans telle manifestation ; c'est ainsi que nous pouvons abolir tel mal, mais non le mal comme tel. Il y a le jeu de *Mâyâ* et il y a la Providence ; l'histoire de l'Eglise et celle du monde en témoignent. Nous pouvons blâmer des failles, mais nous ne discuterons pas avec ce qui « est écrit ».

On pourrait dire bien des choses sur les multiples rapports entre la connaissance et la foi, ou entre l'intelligence et la ferveur ; par exemple, que les Sémites ont excellé dans celle-ci, et les Aryens dans celle-là ; n'empêche que — en Occident tout au moins — les uns aient eu besoin des autres, comme dans l'histoire de l'aveugle et du paralytique (10). Les trois Monothéismes ne pouvaient en fin de compte se passer de l'intellectualité des Grecs ; et l'Europe à son tour avait le plus grand besoin du don sémitique de la foi. Cette foi vivifiante et salvatrice, l'Inde bhaktique et le Bouddhisme dévotionnel sont loin de l'ignorer ; dimension du Cœur-Intellect, la foi, qui coïncide alors avec l'amour, se combine avec la gnose au fond de notre être.

Monde de la foi, monde de la gnose : les deux se rencontrent dans la Beauté, laquelle est la « splendeur du Vrai » ; et laquelle réconcilie — comme sous le manteau de la Sainte Vierge — tous les antagonismes que peut assumer l'aspiration spirituelle des hommes.

Frithjof SCHUON

(10) La scolastique fut une première tentative — partiellement réussie — de réhabilitation de l'intellectualité ; vint plus tard la Renaissance, réaction profane et luciférienne, en dépit de certains îlots de platonisme et d'ésotérisme. L'art baroque signifie une monstrueuse alliance entre l'abus de l'intelligence et la pieuse sottise ; celle-ci pouvait fêter des orgies au moyen des acquisitions d'une Renaissance de plus en plus stérile. Ce que le style baroque prouve en tout cas, c'est qu'une sottise « intelligente » est cent fois pire qu'une sottisa naïve, celle des madones d'origine paysanne par exemple.

DU TAO ET DE SA VERTU

La subordination de la « Vertu » au *tao* ne va pas de soi. L'expression *tao-te* est en effet purement énumérative, et non attributive (encore qu'on l'entende parfois — mais non dans le langage taoïste — comme *Vertu du tao* : c'est alors la Vertu qui devient essentielle). Que disent du *Tao-te king* les anciens auteurs ? Qu'il fut constitué en « deux sections » *chang* et *hia* (c'est-à-dire « antérieure » et « postérieure »), respectivement consacrées au *tao* et au *te* (1). Si bien qu'on parlera, dans le commentaire de Ho-chang kong, d'un *Tao-king* en 37 chapitres, et d'un *Te-king* en 44 chapitres. Un autre commentaire auquel nous reviendrons, celui de Tch'eng Hiuan-ying, précise que le premier est de nature *céleste* (d'où 37, nombre *yang*), le second de nature *terrestre* (d'où 44, nombre *yin* (2). Au moins ce système de correspondances exprime-t-il une évidente hiérarchie entre les deux notions.

Arrêtons-nous un instant à la définition des deux termes et à leur contenu, avant d'envisager leurs relations, et les interprétations particulières qui leur ont été données dans le passé.

Littéralement, *tao* est le principe d'une démarche : à la fois le chemin où le pied se pose (« un lieu servant de passage, c'est le *tao* », dit le *Chouo-wen*), celui où l'acte s'engage, et celui par où le verbe s'exprime : la voie et les moyens de la parcourir, simplement aussi : l'énoncia-

(1) C'est ce que disent à la fois le *Lie-sien tchouan* et le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien. Le *Louen-yu* (les « Entretiens » de Confucius) est également divisé en deux sections *chang* et *hia*. C'est aussi le cas, entre autres, d'un illustre traité médical : le *Nan-king*. A noter que le *Nan-king*, ainsi d'ailleurs que ses devanciers *So-wen* et *Nei-king*, comptent 81 chapitres, nombre du parfait achèvement.

(2) Yen-tsouen compte seulement 72 chapitres (soit 9 x 8, *yang* et *yin*, nombres du Ciel et de la Terre), 40 dans la première section, 32 dans la seconde (soit 5 x 8 et 4 x 8,5 étant *yang*, nombre du Ciel, 4 étant *yin*, nombre de la Terre).

tion. Il est remarquable que l'expression *t'ien-tao*, la « voie du Ciel », désigne le cours apparent du soleil. Car le *t'ien-tao* sert de modèle au *wang-tao*, la « voie souveraine », figurée par la circumambulation de l'empereur dans son domaine et dans l'image réduite de celui-ci, le *ming-t'ang*, en corrélation avec le cycle annuel : ce rite se veut destiné à conformer en toutes choses l'ordre terrestre à la norme céleste. Nous disposons là d'une interprétation fondamentale du *tao*, chargée d'une richesse symbolique immédiatement perceptible. A l'âge des commentaires spéculatifs, Ho-chang kong nous enseignera que « le *tao* du Ciel, *t'ien-tao*, et le *tao* de l'homme *jen-tao*, sont semblables » : car il y a non seulement influence descendante, mais interaction entre le comportement de l'omme et les mouvements du cosmos : le *Yue-ling* indique combien les errements rituels ont sur eux d'effets perturbateurs. Quant au *wang-tao*, dans la mesure où il s'identifie à la fonction médiatrice de l'empereur Fils du Ciel, il est l'instrument « central » (*tchong-tao*) des rapports harmonieux entre le Ciel et la Terre (3).

Le *t'ien-tao*, nous enseigne par ailleurs le *Chouo-koua*, « c'est *yin* et *yang* », ce que confirme d'autre façon le *Hi-ts'eu* : « Un *yin*, un *yang*, c'est le *tao*. » Les commentateurs du *Yi-king* définissent ainsi le *tao* comme la voie où se développe l'alternance cosmique, ce que laissait déjà percevoir, de façon plus concrète, les précédentes allusions à la voie comme cycle astronomique. Une telle conception rejoint en fait celle du *tao* originel, telle que nous allons la rencontrer dans Lao-tseu et Tchouang-tseu. Ainsi notamment de *Tao*, 42 : « Le *tao* génère un, un génère deux, deux génère trois, trois génère la myriade des êtres. » (« Si ce n'est le *tao*... commente Tcheng Hiuan-ying, qui donc est à l'origine des dix mille êtres ? »). « On peut dire du *tao* qu'il est à l'origine (de la manifestation) », confirme Tchouang-tseu (ch. 22). Lao-tseu (ch. 1) opère toutefois une distinction entre ce *tao* qui peut

(3) « La Voie royale est infinie ! — Point de faction, rien qui verse, la Voie royale est tout unie ! — Point de retour, point de traverse, la Voie royale ne dévie ! » Ainsi s'exprime une antique chanson rapportée par le *Hong-fan* (cf. le *Che-king* : « La Voie de Tcheou est (unie) comme une meule, elle est droite comme une flèche. » (*Siao-ya*, 5). A noter que *ta-tao*, la Grande Voie de Lao-tseu (ch. 53), est elle aussi « tout unie ».

être nommé (*yeou ming*), et le *tao* sans nom (*wou-ming*), le premier « mère des dix mille êtres », le second « origine du Ciel et de la Terre ». Ce « quelque chose, informel et parfait », lit-on encore au chapitre 25, n'est dénommé que par convention et à titre provisoire : « Ne sachant pas son nom, (j'use du mot *tao* ; devant le nommer, je le dirai *ta* (grand, immense). » C'est en d'autres termes — non moins inadéquats —, le *tch'ang-tao*, le *tao* immuable (ch. 1) (4).

Ce *tao* est à la fois immanent et imperceptible. « Nulle part où il ne soit », dit Tchouang-tseu (ch. 22) ; « le *tao* ne se distingue pas des choses » (Lie-tseu, ch. 4). Il ne peut être perçu ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par le toucher (*Tao*, 35 ; Lie-tseu, ch. 1 ; Tchouang-tseu, ch. 22). Informel, indistinct, impalpable, « forme sans forme, image sans image : disons que c'est l'obscur et l'indéterminé ». (*Tao*, 14). « L'essence du Suprême *tao*, c'est ténèbre et mystère. » (Tchouang-tseu, ch. 2). « On peut (seulement) dire de lui qu'il est l'obscur et l'indistinct. Aussi le *tao* dont on discourt n'est-il pas le *tao*. » (Tchouang-tseu, ch. 22). « Tel qui garde le mot, commente Li-lin, perd le *tao*. » Une telle formule implique une méthode d'approche qui soit non-méthode, comme le fait enseigner Tchouang-tseu à Houang-ti (ch. 22) : « Pas de méditation, pas de réflexion, c'est le principe de la connaissance du *tao* ; pas de lieu, pas d'effort, c'est le principe du repos dans le *tao* ; pas de discipline, pas de méthode, c'est le principe de l'obtention du *tao*. » La Voie du Ciel se perçoit au demeurant, « sans regarder à la fenêtre... » (*Tao*, 47). Aussi peut-on conclure avec le commentateur Yen-tsouen, que le *tao*, c'est *hiu tche hiu*, le « Vide du vide » (5).

***

Te, selon l'étymologie, c'est une démarche conforme à la rectitude du cœur. Toutefois, cette « vertu » se caractérise

(4) « Aussi est-il grand, *ta* », répète Tchouang-tseu (ch. 25). Et dans le même chapitre : « Nommer le *tao*, c'est une démarche vaine. »

(5) *Hiu*, un haut plateau désert : « Atteinte la suprême vacuité... », (*Tao*, 16).

moins par sa qualité morale que par son efficacité : « Elle tire son nom, rapporte Tch'eng Hiuan-ying, de ce qu'elle prévaut et obtient » (6). La vertu du souverain est l'origine de son pouvoir, de sa capacité à constituer le modèle de l'Empire : « Qu'on prenne pour guide ma vertu (*te*), qu'on ne s'écarte pas de mon chemin. » (*Chou-king*, II, 1). Autant dire que la Vertu dynastique est liée au « mandat céleste » (*t'ien-ming*), et qu'elle est ce par quoi l'empereur peut mettre en œuvre sa fonction médiatrice entre le Ciel et la Terre : c'est par le *te* que le *wang-tao* s'identifie au *t'ien-tao* (7). « Le souverain (ou plutôt la souveraineté) a son principe dans la Vertu », dit Tchouang-tseu (ch. 12). Encore la « détention du royaume », obtenue grâce à la « Vertu doublement amassée » (*Tao*, 59) est-elle susceptible d'une acceptation moins littérale.

En réalité, comme le *tao* vrai selon Lao-tseu est *tch'ang-tao*, sa Vertu est *tch'ang-te*, la Vertu immuable, ou normative. Le chapitre 38 distingue clairement entre *chang-te*, la « Vertu d'En-haut », non-agissante et pourtant efficace, et *hia-te*, la « vertu d'en-bas », agissante et brouillonne. Et l'« immuable Vertu » du ch. 28, l'« ampleur de la Vertu » du ch. 55, sont à l'évidence détenues par celui-là même qui obtient le *tao*, et comme conséquence immédiate de cette obtention. La « Vertu mystérieuse » du ch. 10 (*hiuan-te*) — comme d'ailleurs l'« immuable Vertu » du ch. 28 — paraissent bien être obtenues, ou préservées, par des méthodes de nature « tantrique » (soulignons l'analogie entre les expressions *tch'ang-te* et *tch'ang-cheng*, celle-ci désignant la « longue vie » : or le chapitre 59 en fait la résultante de la « double accumulation de Vertu ». Aussi *tch'ang-te* (ch. 28) peut-elle être identifiée à la « puissance vitale », avec toutes les implications symboliques que comportent les techniques de l'« alchimie interne »).

« Vertu mystérieuse » encore au chapitre 65, où elle équivaut à la « connaissance du modèle à suivre », c'est-à-dire du *tao*. L'acception paraîtrait ici plus périphérique, si l'on n'apprenait que cette Vertu est à l'origine de la « Grande Concordance », *ta-chouen*, encore appelée la « Grande Union », *ta-t'ong*, dont résulte l'harmonie parfaite des êtres et des choses (8).

⁂

Littéralement, *tao-te* devrait s'interpréter comme la « vertu de la voie », ou la « vertu comme voie » : *tao* étant le principe de la démarche, *te* la démarche droite, le premier est le chemin où s'engage la seconde : c'est ce que comprennent les Chinois d'aujourd'hui, qui donnent purement et simplement à l'expression le sens de loi morale (9). Soulignons incidemment que, dans les premières traductions de textes bouddhiques, *tao-te*, les « vertus du *tao* », équivalaient aux six *pâramitâ*, les « vertus de perfection » (10).

De fait, dans le vocabulaire taoïste, la Vertu est peu séparable du *tao* : celui-ci demeurant non-agissant, le *te* apparaît comme sa manifestation en mode opératif. Dans le langage de l'Inde, on dirait que le *te* est la *shakti* du *tao* ; c'est ainsi qu'on peut parler (mais c'est une interprétation, non une traduction) du *tao* et de *sa* Vertu. « Le

---

(6) Car *te* est l'exact homophone de *te*, obtenir, réussir. D'où les expressions : « prévaut », *k'o* (maîtriser, vaincre, déterminer) ; « obtient », *houai* (capturer un animal à la chasse : atteindre, obtenir).

(7) « La Vertu des souverains, c'est de se conformer au Ciel et à la Terre... » (Tchouang-tseu, ch. 13).

(8) Les harmonieuses conséquences de la Grande concordance sont curieusement développées au ch. *Li-yuen* du *Li-ki* : « ... alors les vivants sont entretenus, les morts sont accompagnés (à leur dernière demeure), les influences subtiles sont honorées avec constance. Ainsi, (parmi) les choses, les grandes prospèrent sans encombre ; elles vont de concert et sans erreur ; les petites s'exécutent sans négligence... Tel est le faîte de la Concordance. » Mais les Confucéens croient à une altération du texte sous l'influence taoïste...

(9) Evidemment sous l'influence confucéenne, selon laquelle le *tao* est une voie morale, à tout le moins une règle de comportement : *tao tse tao*, lit-on dans le *Tchong-yong*, c'est-à-dire : « le tao, c'est la voie naturelle, spontanée », ou encore « la voie en soi ». Dans le même texte : « Se conformer à sa nature propre, c'est le *tao*. » Plus près de nous, Tcheou Touen-yi : « Ce qui fait progresser vers la rectitude, c'est le *tao* ; sa pratique harmonieuse, c'est la Vertu. » (*T'ong-chou*). Le même auteur, commentant le « *yi yin yi yang tche wei tao* » du *Hi-tseu*, assure que de cette alternance cosmique résulte le « bien » (*chan*), et qu'elle se conclut dans la nature propre (*sing*).

(10) *Tao* traduisant lui-même le terme *bodhi*.

tao produit, la Vertu nourrit... », enseigne Lao-tseu (ch. 51). Aussi pourrait-on dire de la manifestation qu'elle s'accomplit par l'intermédiaire de la Vertu : Yen-tsouen identifie très explicitement celle-ci à l'Unité primordiale, dont le mot *te*, dit-il, n'est que le *hao*, le surnom, l'appellatif conventionnel. Aussi l'harmonie (du monde manifesté) est-elle, commente Ho-chang kong, « l'opération du *tao* et du *te* ». Encore Tchouang-tseu nous avait-il précédemment enseigné que la « paix » (*p'ing*), le parfait équilibre « du Ciel et de la Terre, c'est la culmination du *tao* et du *te*. »(ch. 13).

« De l'abyssale Vertu, l'apparence n'est que semblance (ou suivante) du *tao*. » (*Tao*, 21). Mais si la Vertu se manifeste à défaut du *tao*, c'est la perte de la Vertu qui fait surgir les vertus sociales (*Tao*, 38), par éloignement progressif du Principe. Aussi convient-il de prendre « pour seule retraite (litt. : village, campagne) le *tao* et le *te* », enseigne Tchouang-tseu (ch. 20), et de s'y ébattre à loisir. D'ailleurs, parmi la myriade des êtres, « aucun qui n'honore la Voie, n'estime la Vertu » (*Tao*, 51). Si, comme Lao-tseu nous y invite, nous apercevons là les conditions d'une expérience unitive, il ne nous est pas interdit d'admettre que le *tao* et le *te* en sont respectivement le principe et la mise en œuvre, la doctrine et la méthode (11).

***

Mais Tch'eng Hiuan-ying, qui commenta le *Tao-te king* sous les T'ang, et contribua, dit-on, à sa traduction en sanscrit, nous propose d'autres interprétations. Se référant au *Si-cheng king*, le « Livre de la splendeur occidentale » (12), selon lequel « *tao* et Vertu se confondent, ils sont mystérieusement et subtilement identiques », il postule que les deux notions ne sont « ni une ni distinctes, mais sont cependant une et distinctes » : façon très chinoise d'exprimer qu'elles sont fondues sans être vraiment confondues.

Une première acception, dite « selon la lettre », est ainsi formulée : « *Tao*, c'est *wou*, le Non-Etre ; *te*, c'est *yeou*, l'Etre. » Elle renvoie au commentaire de Wang Pi selon qui « *Tao*, c'est *wou*, sans » (13). Lao-tseu fait cependant de *yeou* et de *wou* les deux modes du *tao*, selon qu'il est, ou qu'il n'est pas « *nommé* », qualifié. *Yeou* et *wou*, lit-on au chapitre 2, « se génèrent l'un l'autre », et au chapitre 40 : « *yeou* est généré par *wou* » (14). Nous devons donc ici comprendre que *te* répond au *tao* qualifié, « ayant nom », soit à la « mère des dix mille êtres ». Yen-tsouen n'assurait-il pas que *te* équivaut à l'Un ? Ne savons-nous pas par ailleurs (*Tao* 42) que « *tao* génère Un » ? La présente acception peut aussi, il est vrai, trouver sa justification dans la formule de *Tao*, 11 : « Aussi *yeou* nous est-il avantage, mais c'est *wou* qui en fournit l'usage. »

L'interprétation « par la corrélation » est sans surprise : « Le *tao* trouve son sens dans la Vertu ; la Vertu trouve son sens dans le *tao*. Sans le *tao*, impossible de pénétrer la Vertu ; sans la Vertu, impossible de faire percevoir le *tao*. » Les choses sont claires dès l'instant où nous admettons que le *te* n'est autre que la manifestation du *tao* en mode actif (15). Et non moins — nous pouvons renvoyer ici encore au vocabulaire de *Tao*, 11 —si nous nous exprimons en termes de doctrine et de méthode.

(11) Ce qui pourrait expliquer la distinction primitive des deux sections du Livre « consacrées au *tao* et au *te* ». « (L'homme accompli) dit aussi Tchouang-tseu (ch. 13), pénètre le *tao*, il s'identifie à la Vertu. »

(12) Ouvrage de polémique taoïste qui, selon une tradition rapportée par le commentateur, aurait été remis par Lao-tseu à Yin-hi à la suite du *Tao-te king* : « Le 28e jour à midi, il remit à (Yin)-hi les deux sections *chang* et *hia* du *Tao-te king* ; sur le point de partir, il formula encore le *Si-cheng* (*king*). » L'introduction au commentaire de Tch'eng Hiuan-ying a été éditée et commentée par Mlle Isabelle Robinet in *Les Commentaires du Tao-te king* (Paris, 1977).

(13) Ce *wou*, négation pure, est l'égal et l'exact homophone du précédent. « *Tao*, dit aussi Wang Pi, est l'appellation de *wou*. » (*tch'eng* est la dénomination, mais aussi la pesée, donc l'équivalence).

(14) Cf. Yen-tsouen : « Le *yeou* est généré par le *wou*, le plein est généré par le vide. »

(15) C'est encore pourquoi, par le jeu subtil des corrélations, « le *tao* (qui est non-être) trouve son sens dans les êtres, et la Vertu (qui est action) trouve son sens dans la destruction, l'anéantissement (*sang*) ; ils se révèlent les uns par les autres et se donnent la réplique ».

Autre acception : « Le *tao* trouve son sens dans le non-*tao* ; la Vertu trouve son sens dans la non-Vertu. Si l'on parle du *tao*, c'est pour mettre en évidence l'absence de *tao* ; si l'on parle de Vertu, c'est en vue de faire paraître l'absence de Vertu. Ainsi s'exprime le Livre : « Vertu d'En-haut est sans Vertu, par suite elle détient la Vertu. » (16). Tchouang-(tseu) dit : « Le discours est sans parole, le *tao* est sans *tao*. Tel qui est capable de saisir cela, on le qualifie de Trésor céleste. » (17). Yen Kiun-p'ing dit : « Sans-*tao*, c'est le *tao* ; sans-Vertu, c'est la Vertu : (tel est le) principe de la rectitude. » On a compris que parler du *tao*, parler de la Vertu, tend à faire apparaître l'absence de *tao*, l'absence de Vertu. »

Cette interprétation par les « apparences », par « ce qui est perceptible », tend précisément à dépasser les apparences et les perceptions pour tendre à l'aspect non-qualifié, informel, inexprimable des notions évoquées, tant en ce qui concerne le *te* que le *tao*, il convient de le souligner (nous savions déjà, c'est vrai, que *tch'ang-te*, l'immuable Vertu, est non-agissante à l'égal du *tao*). Il en résulte que, si même sa possibilité d'être s'efface, le *tao* n'est, selon la terminologie de l'Inde, ni manifesté, ni non-manifesté.

Quant à l'« interprétation par l'indéterminé », elle rejoint à la lettre les définitions de Tchouang-tseu : « Le faux-millet, le morceau de tuile, il n'est rien qui n'accède au *tao*. Ainsi donc, le *tao*, nulle part où il ne soit (18) ; où qu'il soit, il pénètre tout... aussi Tchouang-tseu dit-il : « Jamais le *tao* n'est limité, jamais le langage n'est immuable. » (19).

« Son terme, à lui, dit aussi Tchouang-tseu du *tao*, c'est l'illimité » (ch. 22). Et son expression, le silence.

Pierre GRISON

(16) *Tao*, 38.

(17) Tchouang-tseu, ch. 2.

(18) Tchouang-tseu, ch. 22 : « Cela qu'on appelle *tao*, où donc est-il ? Nulle part où il ne soit, dit Tchouang-tseu... il est dans la fourmi... il est dans le faux-millet... il est dans un morceau de tuile... il est enfoui dans la crotte... »

(19) Tchouang-tseu, ch. 2

En dernière minute, nous apprenons avec consternation la mort de

Monsieur Pierre GRISON

décédé accidentellement à l'âge de 59 ans, le 17 Mars 1984, peu après son épouse et sa mère, victimes du même accident.

Nous déplorons profondément le départ brusque, non seulement d'un ami fidèle aux grandes qualités humaines, mais aussi de l'un des plus importants collaborateurs de notre revue.

Il s'est distingué par ses nombreuses études minutieuses, d'une clarté cristalline — et publiées ensuite en partie dans quelques ouvrages — sur les traditions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Sinologue émérite, il a notamment su élucider avec une maîtrise remarquable les aspects fondamentaux du Taoïsme... et il n'a pas manqué, dans les derniers mots de son étude que nous venons de lire et qui résonnent comme un ultime message à ses lecteurs, de faire sienne cette définition du *Tao* : " Son terme... c'est l'illimité. Et son expression, le silence. "

La Rédaction.